

Stanisław Gałkowski

Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego

Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera

Zastanawiając się nad związkami filozofii i literatury, czyli również nad podobieństwami, jakie zachodzą między tymi dwiema dziedzinami kultury, siłą rzeczy należy też zwrócić uwagę na różnice. W tym kontekście pojawia się problem, może nie najważniejszy merytorycznie, ale o dużym znaczeniu praktycznym, gdyż dotyczący problemu wyznaczenia linii demarkacyjnej, granicy między tymi dziedzinami.

Teza o wyraźnym rozgraniczeniu filozofii i literatury nie jest oczywista. Po-dział ten nie funkcjonował w starożytności¹, ale również w czasach współczesnych nie tylko trudno wyraźnie określić, na czym polega granica między literaturą a filozofią, ale również mamy często kłopoty z jednoznacznym zaklasyfikowaniem pewnych dzieł jako np. eseju literackiego a nie rozprawy filozoficznej. Co więcej, wielu współczesnych postmodernistów otwarcie kwestionuje sensowność takich zabiegów, uznając, że tak naprawdę nie ma granicy między filozofią a literaturą, zaś filozofia stała się pewnego rodzaju gatunkiem literackim (a właściwie nie „stała się”, lecz była nią cały czas, choć zrozumieliśmy to dopiero teraz), np. Richard Rorty pisze: „Najlepiej widzieć filozofię jako swego rodzaju pisarstwo. Jej granice, jak każdego gatunku literackiego, wytycza nie forma czy tematyka, lecz tradycja – rodzinny romans związany, powiedzmy, z ojcem Parmenidesem, zacnym starym wujem Kantem i wyrodnym bratem Derridą”².

Sprawa rozbija się więc o samo pojęcie filozofii, jej relacje do prawdy i świata zewnętrznego³.

¹ Por. m.in. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003 oraz P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w. p.n.e.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005.

² R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie* [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 85–86.

³ Pewnym nadużyciem byłoby oczywiście pisanie o filozofii „w ogóle”, zbyt dużo jest niesprowadzalnych do siebie autodefinicji tej dziedziny. Różnice w samym pojęciu filozofii skutkują

Problem poruszany w niniejszym szkicu ma więc siłą rzeczy charakter warunkowy: jeśli filozofia różni się od literatury – to na czym polegają te różnice, lub ujmując to zagadnienie jeszcze bardziej praktycznie – jakie kryteria należy uwzględnić, zastanawiając się, czy dany tekst ma charakter filozoficzny czy literacki. Choć oczywiście zabieg wytyczania takiej granicy nie jest do końca możliwy i zawsze będzie istnieć szerokie pogranicze, do którego rościć będą sobie prawa obie strony.

Teza, której chcę bronić, sprowadza się do przekonania, że różnica między literaturą a filozofią polega na prawomocności użycia metafory w języku literackim, wymóg jednoznaczności języka filozofii powoduje z kolei, że nie powinien odwoływać się do tego środka stylistycznego.

Metafora i metaforyczność myślenia

Jednym z podstawowych problemów, z jakimi boryka się myśl ludzka od czasu uzyskania przez nasz gatunek samoświadomości, jest nieoczywistość świata. Często nie jesteśmy w stanie nie tylko wyrazić werbalnie (przekazać nasze przekonania dotyczące otaczającej nas rzeczywistości), ale nawet w pełni uświadomić sobie bogactwo otaczającej nas rzeczywistości.

Chodzi więc nie tylko o to, by „język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”, lecz również o to, że głowa nie zawsze wie, co myśli. Często mamy do czynienia z doświadczeniem niosącym ze sobą zbyt bogate treści, by możliwe było wtłoczenie ich w sztywne (i zbyt ubogie) ramy języka. Są więc sprawy, które jedynie wyczuwamy. Wątek ten przewija się przez całą kulturę, np. św. Paweł pisał: „widzimy dziś wszystko jakby w zwierciadle”⁴. Również taki scholastyk, jak św. Tomasz, wyraźnie rozdzielający teologię od filozofii, pod koniec życia stwierdził, że wszystko, co napisał, jest prawdziwe, ale wobec tego, jak jest naprawdę, jest to jak „słoma wymłócona”.

Problem „nieadekwatności fenomenu wobec noumenu” jest stałym motywem naszej kultury, jednocześnie towarzyszy temu jeszcze silniejsze przekonanie, że musimy powiedzieć więcej niż naprawdę jesteśmy w stanie wyrazić. Czyli mimo niemożności adekwatnej ekspresji musimy wciąż na nowo podejmować takie próby. Są one konieczne, gdyż po pierwsze – skoro każdy z nas z osobna nie

odmiennym zakreśleniem jej granic, czego przywołany już Rorty jest najlepszym przykładem. Dla porządku trzeba więc wspomnieć, iż filozofię traktuję tu w jej najbardziej klasycznym kształcie jako miłośniczkę mądrości i poszukiwaczkę prawdy, a więc wiedzę autonomiczną o charakterze racjonalnym, czyli intersubiektywnie komunikowalną i kontrolowaną, uzyskaną jedynie przy użyciu naturalnych zdolności poznawczych człowieka. Najważniejszy z punktu widzenia niniejszych rozważań jest oczywiście warunek intersubiektywnej komunikowalności.

⁴ Św. Paweł, *Pierwszy list do Koryntian*, 13,10.

jest w stanie zerwać zasłony z otaczającej nas rzeczywistości, to być może (ale tylko być może) potrafimy dokonać tego wspólnymi siłami. Drugą przyczyną jest fakt, że bez choćby prowizorycznego porozumienia co do spraw najważniejszych, nie jest możliwe wspólne życie i żadna forma zrzeszania się czy społeczeństwa.

Tym, co odróżnia filozofię od komunikacji wyrażonej za pomocą języka potocznego oraz sztuki (zwłaszcza literatury), jest intersubiektywność przekazu. Zadaniem filozofii jest poznać świat, opisać go, a następnie przekazać (zakomunikować) ten opis innym. Przy czym tezy filozoficzne powinny być sformułowane w ten sposób, żeby każdy odpowiednio wykształcony człowiek był w stanie nie tylko w pełni zrozumieć ich treść, ale również rozstrzygnąć o ich słuszności.

Jest charakterystyczne, iż przekonanie o tym, że możliwość intersubiektywnej sensownej werbalizacji własnych idei stanowi naturalną granicę filozofii, jest dość powszechne. Inna rzecz, że już w kwestii wskazania tej granicy dużo trudniej o jakikolwiek konsensus. Poszczególni myśliciele w zależności od wcześniejszych rozstrzygnięć epistemologicznych dowolnie te granice przesuwają. Generalnie, im większe wymagania stawiamy racjonalności, tym większą ilość też trzeba odrzucić jako irracjonalne i niekomunikowalne.

Jest to jednak granica, której filozofii pod groźbą utraty własnej tożsamości nie wolno przekroczyć. Bariera ta jednak nie istnieje dla literatury, która może przez nią swobodnie przechodzić. Płaci za to jednak określoną cenę (zbyt wysoką dla filozofii) – utratę ścisłości, precyzji i jednoznaczności wypowiedzi. Cenę tę jednak nasza kultura płaci bardzo chętnie, gdyż po pierwsze, domeną ścisłości jest filozofia i nauka, a więc nie ma potrzeby stawiać tego wymogu również innym dziedzinom, a po drugie – to, co w zamian uzyskuje, jest tego warte. Chodzi nie tylko o wartości estetyczne i artystyczne dzieła literackiego, ale również o fakt, że literaturze wolno więcej – może ona penetrować te sfery ludzkiej egzystencji, które z samej swej natury nie dają się wyrazić za pomocą jednoznacznych formuł języka.

Jeżeli istnieją zjawiska, których nie potrafimy oddać adekwatnie za pomocą języka, oznacza to, że nie stanowi on medium doskonale przeźroczystego. Z faktu tego można jednak dla filozofii wyciągnąć odmienne wnioski: „Teorie lingwistyczne, dziś tak bardzo wpływowe w humanistyce, w ich zafascynowaniu wieloznacznością czy nieprecyzyjnością języka przegapiają tereny leżące pośrodku między nihilistycznym sceptycyzmem a naiwną ufnością. Rzecznicy takich teorii przyjęli fałszywy standard bezstronnego obiektywizmu, superkartezjański pogląd, iż język winien być ‘doskonale przeźroczystym medium, które oddaje świat naszych myśli bez ich uszczerbku lub wieloznaczności’, a następnie doszli oni do wniosku, że ponieważ język nie zdoła sprostać takim wymagom, to nie może w żadnym wypadku rościć sobie tytułu do oddawania prawdy”⁵.

⁵ Ch. Lasch, *Bunt elit*, przeł. J. Szczerciński, Wydawnictwo Platan, Kraków 1997, s. 183–184.

Konsekwencje przekonania o niemożności spełnienia „superkartezjańskiego” postulatów rozkładają się wzdłuż pewnej osi; jej bieguny wyznaczają – z jednej strony – słynna siódma teza *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, a z drugiej strony przywoływane już przekonanie Rorty’ego, że filozofia jest tylko gatunkiem literackim. Należy jednak zauważyć, że mamy tu do czynienia z klasycznym przypadkiem łączenia się przeciwieństw, gdyż niewątpliwie obaj myśliciele zgodziliby się z przekonaniem, że skoro nie możemy mówić (jako filozofowie), a nie wolno nam też milczeć (jako ludzie – gdyż pewne sprawy są na to zbyt życiowo doniosłe), to powinniśmy mówić jako poeci. Przechodzimy więc wspomnianą granicę, po drodze zmieniając się z filozofów w poetów. Między tymi biegunami znajduje się – jak mi się wydaje – cała filozofia europejska, która nie chcąc milczeć, ani też przeistoczyć się w literaturę, coraz bardziej rozpaczliwie broni swojej autonomii, szukając metody racjonalnego wypowiedzienia swoich tez. Zachowuje jednak świadomość, że całkowita adekwatność *rei et intellectus* jest niemożliwa. Jednak już od czasów Arystotelesa wiadomo, że rozmaite przedmioty badania wymagają odmiennych metod, które dają odmienny stopień precyzji⁶, a rzeczą filozofii jest m.in. ich wzajemne dopasowanie. Należy zastanowić się, czy użycie metafory w języku filozoficznym jest jednym ze sposobów pozostania w tym nurcie, czy też nieuchronnie spycha filozofię do jednego ze wspomnianych biegunów. Próbując to rozstrzygnąć, będę się odwoływał do myśliciela, dla którego metafora stanowiła swoisty znak firmowy – Józefa Tischnera⁷.

Metafora w języku Tischnera

Tischner nie tylko sam był mistrzem w używaniu metafory podczas dyskursu filozoficznego, lecz również teoretykiem tego sposobu przekazywania swoich myśli. Metafora w jego twórczości nie pełni roli jedynie środka perswazji językowej i ozdoby stylistycznej, lecz sięga do samej istoty myślenia filozoficznego: „Radykalizm filozoficznego myślenia ujawnia się właśnie tam, gdzie myślenie poszukując rozwiązania problemu niepewności, sięga po metaforę”⁸, stanowiąc samo jądro jego stylu uprawiania filozofii – „Filozofia dramatu i filozofia metafory, [to] dwa filary filozofii Tischnera”⁹.

⁶ Por. m.in. Arystoteles, *Metafizyka* 995a.

⁷ Należy zaznaczyć, że w twórczości Tischnera można wyróżnić kolejne fazy różniące się nie tylko treścią, ale i stylem filozofowania. Pisząc o wielkim znaczeniu metafory w języku tego myśliciela, mam na myśli oczywiście jego okres twórczości związany z filozofią dialogu.

⁸ K. Mech, *Dobro i zło jako metafora?* [w:] *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Europejska Sieć Pamięć i Solidarność, Kraków 2013, s. 51.

⁹ Tamże, s. 50.

Wprawdzie samo podkreślanie roli metafory w naszym języku nie jest czymś oryginalnym, np. George Lakoff i Mark Johnson stwierdzają: „metafory nie są jedynie czymś, co umożliwia nam spojrzenie 'poza'. W rzeczywistości widzieć coś poza metaforą można jedynie posługując się inną metaforą. Wygląda na to, że zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch a metafora dostarcza jedyne go sposobu postrzegania i doświadczenia znacznej części świata rzeczywistego”¹⁰, jednak sposób, w jaki Tischner posługiwał się metaforą, powoduje, że jego filozofia może stać się doskonałym przykładem tej metody i punktem wyjścia do jej analizy.

Tischner, jak sam twierdzi, celowo nie podaje definicji metafory¹¹, wskazuje jedynie, że metaforyczność języka oznacza metaforyczność myśli: „język filozofii nie daje się oddzielić od myślenia filozoficznego. Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego – znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie”¹².

W przytoczonym cytacie nakładają się jednak dwie funkcje metafory, jakie może ona pełnić w tekście filozoficznym. Pierwsza – gdy „w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego”, a więc wtedy, gdy metafora jest literackim skrótem pewnej myśli, która da się bez uszczerbku dla jej treści wyrazić w sposób literalny – bez użycia metafor i innych środków literackiego języka. Choć jedyną osobą, która może rozstrzygać o adekwatności takiego przekładu (czy raczej interpretacji), jest właściwie wyłącznie autor metafory, to przeważnie odsyłają one do na tyle precyzyjnie określonego kontekstu kulturowego (w domyśle – dobrze znanego rozmówcy), czasami wręcz konkretnych dzieł czy poszczególnych twierdzeń, że wykształcony czytelnik nie ma problemu z poprawnym ich rozumieniem, co zwalnia nas tym samym z konieczności szerszych omówień i tłumaczeń. Np. zwrot „monady nie mają okien” jest właśnie metaforycznym skrótem systemu Leibniza. Ten sposób używania metafory nie budzi kontrowersji, dzieło napisane za pomocą wyłącznie żargonu filozoficznego byłoby po prostu całkowicie niestrawne dla czytelnika (a już sam fakt, że ten zwrot jest metaforą, pokazuje, jak trudno byłoby to osiągnąć).

Ważniejsza jest jednak druga funkcja metafory, gdzie jej użycie jest usprawiedliwione (a raczej konieczne) dlatego, że ma ona do odkrycia coś zupełnie wyjątkowego, a więc niedostępnego wykładni literalnej: „Myślenie filozoficzne jest swoiste najpierw przez to, skąd ono płynie. Dopiero potem jest ono swoiste

¹⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 305.

¹¹ J. Tischner, *Myślenia z wnętrza metafory* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 468.

¹² Tamże, s. 466.

przez to, co mówi. Filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi – ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczony uprawiający nauki pozytywne. Powstaje pytanie: co to za miejsca? Ale również to, co mówią, jest czymś szczególnym. Powstaje drugie pytanie: co chcą powiedzieć? W każdym razie coś ukrytego dla profanów, coś nadmysłowego, metafizycznego, nadprzyrodzonego”¹³.

„Coś ukrytego dla profanów”, a więc przedmiot czy idea, których nie da się wyrazić inaczej jak przez metaforę, która nie wyraża już gotowej myśli, a raczej ją współtworzy: „Nie w ten sposób, jak ludzie zapatrzeni w wodę, widzący w niej odbicie tego, co wyżej i niżej, ale jak ci, co wkraczają w strumień i dają się ponieść prądowi wypowiedzanych słów, stawianych pytań i wysuwanych odpowiedzi, zaproszeń, wezwań, ostrzeżeń itp.”¹⁴.

Metafora nie jest według Tischnera tylko sposobem wyrazu myśli, lecz elementem konstytutywnym myślenia – „metaforyczne stało się samo myślenie”. Myślenie metaforyczne jest prawdziwym myśleniem, a nie pewnym skrótem myślowym ułatwiającym komunikację, ani też nie jest ornamentem stylistycznym. Stanowi bowiem jedyną drogę zrozumienia i przybliżenia tego, co odsłania przed nami doświadczenie. Jednak można to przekazać jedynie przez wypowiedź świadomie niejednoznaczną i pozbawioną precyzji, gdyż sama myśl nie potrafi adekwatnie oddać złożoności zjawiska, tym bardziej że doświadczenie dla Tischnera ma bardzo często wymiar agatologiczny, a więc nie chodzi tylko o samo jego opisanie, lecz również o to, by się z nim „oswoić”: „są słowa, które nie tylko opisują rzecz, ale także wydobywają ją z ciemności, czynią podatną na widzenia i dla przyswojenia”¹⁵.

Problem w tym, że metaforę można odczytywać na wielu poziomach i na różne sposoby, tym różnorodniejsze, im sama metafora jest bardziej rozbudowana. Zapewne ta dowolność nie jest całkowita, niemniej jeżeli „metaforyczne stało się samo myślenie”, oznacza to, iż możliwa jest interpretacja, która wprawdzie różni się do pewnego stopnia z intencjami jej autora, lecz jeżeli nie jest w rażący sposób z nimi sprzeczna, trudno odrzucić ją jako fałszywą. Więcej nawet; gdyby jakaś metafora umieszczona w nowym kontekście pokazywała nam nowe sensy i znaczenia, które nawet przez myśl by nie przeszły jej autorowi (a na tym polega przecież ponadczasowa wartość arcydzieł literackich) – czyli odkrywalibyśmy nowe, całkiem odmienne od dotychczasowych jej rozumienie, oznaczałoby to tylko, że jest ona bogatsza i bardziej inspirująca, nie ma powodu więc, by zanegować jej dotychczasowe, nawet całkowicie odmienne wykładnie¹⁶.

¹³ Tamże, s. 467–468.

¹⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paris 1990, s. 20.

¹⁵ Tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 1994, s. 302.

¹⁶ Por. m.in. T. Krzeszowski, *Czy istnieją niemożliwe metafory? – kilka uwag o ograniczeniach metaforyzacji* [w:] *Kognitywizm w poetyce i stylistyce*, red. G. Habrajska, J. Ślusarska, Universitas, Kraków 2006.

Podstawowa trudność związana z tym stanowiskiem sprowadza się do konstatacji, że w tej sytuacji nie sposób odróżnić filozofii od literatury. Przecież również literatura chce odsłonić przed czytelnikiem „coś ukrytego dla profanów, coś nadzmysłowego, metafizycznego, nadprzyrodzonego”, różni się więc od filozofii nie przedmiotem, a sposobem przekazu. Jeżeli więc uznamy, że filozofia może wyrażać się na sposób poezji, stanie się po prostu jej częścią. A jeżeli „wszystko jest poezją”, to nie ma filozofii.

Należy też zwrócić uwagę, że omówione wyżej rozróżnienie między „metaforą jako skrótem” a „metaforą – wyrazem myślenia metaforycznego” ma znaczenie tylko dla autora tekstu, gdyż czytelnik, poza stosunkowo nielicznymi przypadkami, gdy kontekst jednoznacznie wskazuje, że mamy do czynienia z tym pierwszym wypadkiem, skazany jest na własne domysły, w jakiej funkcji występuje konkretna przenośnia.

Metafora a dialog

Należy też zastanowić się nad związkami dwóch filarów myśli Tischnera – filozofii metafory i filozofii dialogu. Często się głosi, że metaforyczność języka ułatwia porozumienie. Zapewne dzieje się tak, lecz tylko na bardzo płytkim poziomie – właściwie czysto werbalnym. Zdarza się często, że ten sam pisarz, książka czy też tylko jakaś zaczerpnięta z nich fraza zachwycała, zainspirowała czy też została uznana za piękną przez kilka osób. Czy to wystarcza jednak, by uznać, że osoby te się ze sobą zgadzają, że mają tę samą (przynajmniej, w pewnym aspekcie) wizję świata? Niestety, tego nie wiemy i nie będziemy wiedzieli, dopóki nie będziemy mogli porównać naszych myśli wyrażonych wprost, czyli nie potrafimy ich wyrazić w sposób intersubiektywnie sensowny. Aby to jednak było możliwe, należałoby zrezygnować z myślenia metaforycznego.

W sytuacji, gdy każdy może znaleźć w metaforze właśnie to, czego sam szuka, a więc może wypełnić ją własną treścią, o zgodę nie jest trudno. Jednak jest to porozumienie na poziomie czysto werbalnym, gdy wszyscy wypowiadają podobnie brzmiące zdania, lecz niekoniecznie musi być to zgoda na poziomie treści i pojęć, tego, jak rozumiemy używane nazwy i zdania.

Metaforyczność filozofii jest więc wyraźnym zagrożeniem dla racjonalności dyskusji filozoficznych. Niemożliwa jest bowiem racjonalna dyskusja, gdy przynajmniej jedna z jej stron posługuje się metaforą. W tej sytuacji dyskusja nie polega na zestawieniu dwóch racjonalnych sądów o rzeczywistości, lecz dwóch interpretacji metafory. Aczkolwiek sama interpretacja (a raczej jej sformułowanie) może być racjonalna, lecz przyjęcie takiej a nie innej interpretacji, przekonanie o jej słuszności odbywa się na płaszczyźnie czysto subiektywnej. Jest to

raczej kwestia wyczucia oraz intuicji niż zrozumienia. Od aparatu typowo naukowego ważniejsza jest erudycja, kultura osobista i wrażliwość odbiorcy metafory. Są to sprawy bardzo indywidualne, niepowtarzalne, a przez to niepodlegające sprawdzeniu, a więc tym samym również niemożliwe do zakwestionowania. Argument typu: „a JA to odbieram w ten sposób”, jest nie do obalenia.

Można wprawdzie odrzucić niektóre interpretacje jako w sposób oczywisty fałszywe, gdyż są całkowicie oderwane od kontekstu kulturowego, w jakim postawały i do którego nawiązuje metafora. Jednak nazwanie czegoś fałszywą interpretacją metafory oznacza jedynie, że jest ona sprzeczna z intencjami autora. Sprzeczność ta jest jednak w dalszym ciągu jedynie domniemywana, gdyż myśl autora jest dla nas zasłonięta zasłoną niewiedzy (czy raczej zasłoną metafory), nie jest dla nas transparentna, lecz zapośredniczona w metaforze. Nie ma – w tym wypadku – czegoś takiego jak bezstronny obserwator, który może ocenić, czy moja interpretacja jest słuszna. Moje zrozumienie metafory właściwie zawsze jest słuszne.

Tekst, który pobudził czytelnika do przeżyć czy przemyśleń, jakie nie przyszły autorowi do głowy, nie jest przez to gorszy, lecz przeciwnie – wydaje się bogatszy i bardziej inspirujący. Taka wielość interpretacji dobrze więc świadczyłaby o tekście jako dziele sztuki, gdyż oznacza jego wnętrze bogactwo, lecz bardzo źle o tekście naukowym, który powinien być intersubiektywnie komunikatywny, gdyż jego podstawowym zadaniem jest poinformowanie czytelnika.

Poważną trudność stanowi też dyskusja z poglądami wyrażonymi w sposób metaforyczny. Podczas swojej polemiki z tomizmem Tischner pisał np.: „Tomista chodzi po scenie świata, jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty”¹⁷. Należy się zastanowić, jak mogłaby na ten zarzut odpowiedzieć osoba mająca pozytywną opinię o tym nurcie. Są możliwe dwie strategie; po pierwsze, można spróbować zbudować literalną wykładnię metafory, np. uznać, że autorowi chodziło o to, że np. tomizm nie potrafi w adekwatny sposób odnieść się do problemu zła, a następnie polemizować ze swoją w ten sposób przedstawioną interpretacją metafory, wykazując błędność zawartych w niej tez. Metoda ta czyni jednak polemistę bezradnym wobec stwierdzenia (które bardzo często pojawia się w tekstach polemicznych Tischnera) – „Pan mnie po prostu nie zrozumiał”. Na replikę tego typu nie ma już dobrej odpowiedzi, gdyż autor zawsze znajduje się w uprzywilejowanej pozycji – on wie najlepiej, jakie intuicje chciał przybliżyć pod postacią swojej metafory.

Drugą możliwością jest oczywiście odpowiedzieć własną metaforą, np. tomista nie jest „dzieckiem na cmentarzu”, lecz „mędrce przed jaskinią”. W tej sytuacji spór filozoficzny jest jednak rozstrzygany jak konkurs poetycki, palmę pierwszeństwa otrzymuje ten, kto potrafi na słuchaczach wywrzeć większe wrażenie, budując obraz bardziej sugestywny, odwołując się nie do funkcji informu-

¹⁷ J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1981, nr III, s. 19.

jącej, lecz jedynie ewokatywnej języka, a więc nie do prawdy, lecz co najwyżej „prawdy metaforycznej”. „Prawda metaforyczna ma charakter inżynierki, to znaczy, uprawomocnia ją nie tyle zgodność z rzeczywistością, ile pomysłowość. Jest to prawda twórcza, samorodna i nie wymagająca pozaartystycznych kryteriów weryfikacji”¹⁸. Ponieważ zaś sugestywność przekazu jest sprawą całkowicie subiektywną, rozstrzygnięcie dyskusji filozoficznej będzie miało z konieczności ten sam charakter. Tym samym np. metaforyzacja języka etyki w swoich bezpośrednich konsekwencjach bardzo łatwo może prowadzić do emotywizmu (choć robi to wbrew oczywistym intencjom autorów posługujących się tym sposobem wyrażania swoich myśli, m.in. Tischnera).

Podstawowe dla dyskusji naukowych (lub dziedzin, które – jak filozofia – może nie są naukami w sensie ścisłym, lecz chcą zachować podstawy racjonalności swego dyskursu) są warunki intersubiektywnej komunikowalności oraz intersubiektywnej sprawdzalności, które w tej sytuacji nie mają zastosowania.

Podwójne zapośredniczenie w tym, co subiektywne (czyli w tym, jak metaforę „wyczuwa” jej twórca, oraz w równie subiektywnej interpretacji jej odbiorcy), powoduje, że pytanie „Co dokładnie autor tekstu miał na myśli?” traci właściwie rację bytu. Podobnie jest z odbiorem sztuki. Oczywiście, pisaliśmy w szkole wypracowania typu „co autor miał na myśli”, niemniej w sensie ścisłym pytanie to jest bezsensowne, gdyż po pierwsze, można je zadać tylko w sytuacji jednoznaczego przekazu, którego najlepszym przykładem byłoby posługiwanie się wzorem matematycznym, ponieważ istnieje tylko jedna i obowiązująca wszystkich wykładnia, jak go rozumieć (jeżeli ktoś inaczej rozumie np. symbol pierwiastka, oznacza to tylko, że jest niedouczone, a nie, że proponuje jego nową i bogatszą interpretację). W przypadku metafory jest to niemożliwe, nie stanowi ona *medium quo* (znaku przeźroczystego), a więc nigdy do końca nie wiemy, co autor miał na myśli, a jedynie, co my sami myśleliśmy/odczuwaliśmy, słysząc je (lub czytając). Po drugie, zasadniczym celem tekstu literackiego nie jest precyzyjne poinformowanie nas o myślach autora, lecz pobudzenie do własnych przemyśleń, refleksji i przeżyć. A w realizacji tego zadania zrozumienie intencji autora pełni funkcję co najwyżej pomocniczą.

Wszystko to sprawia, że „teksty Tischnera, nasycone barwnymi metaforami, z trudem poddają się krytycznej analizie. Krakowski filozof uważa, że metafora nie jest jedynie literackim ozdobnikiem, ale pełni podstawową funkcję w myśleniu. Metafory i obrazy pozwalają ukazać wagę i moc spotkania, co jest ważniejsze dla myślenia niż pojęciowa precyzja. A nade wszystko, metafory u Tischnera mają rolę konstrukcyjną – porządkują i dookreślają pojęcia. Chłodna analiza pojęciowa może zubożyć, a nawet zredukować metaforyczną warstwę tekstu. Może się zdarzyć, że próba precyzyjnej rekonstrukcji teorii spotkania Tischnera

¹⁸ K. Stępnik, *Filozofia metafory*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 160.

pozostawi nas z garścią rozsypanych pojęć: wieloznacznych, a czasem niespójnych”¹⁹. Oznacza to tylko, że teksty Tischnera z powodu swojego przesycenia metaforami przestały mieć charakter intersubiektywnie sensowny i komunikacyjny, a nabrały cech typowych dla wypowiedzi czysto literackiej.

Filozofowanie „z wnętrza metafory” zaciera więc różnice między filozofią i literaturą, a właściwie czyni z filozofii pewien gatunek literacki. Sprzeciw przeciwko sprowadzaniu filozofii do literatury nie może oczywiście oznaczać deprecjacji tej ostatniej, a jedynie obronę różnorodności naszej kultury, w której obie te dziedziny pełnią odmienne funkcje i – co za tym idzie – powinniśmy stawiać im odmienne wymagania.

Na koniec jeszcze jednak uwaga – jeżeli filozofia i literatura mówią „to samo i tak samo”, a literatura jest przecież piękniejsza, to po co nam filozofia?

**STANISŁAW GAŁKOWSKI: The borderline of philosophy.
Metaphor in philosophy as exemplified by the language of Jozef Tischner**

Summary

The article attempts to identify the distinctive features between philosophy and literature. One of the principal differences between the philosophical and literary narration is that the metaphor is a legitimate means of expression in the realm of literature, whereas in philosophy it can only serve an auxiliary function. Although it is impossible to command a completely non-metaphoric language, to abdicate the intention to construct it would be tantamount to lifting the conditions for a rational communication in philosophy; also it would obliterate the borderline between philosophy and literature. The opposition against reducing philosophy to literature is not intended to deprecate the latter, but rather to defend the diversity of our culture where the two disciplines perform diverse functions and should be expected to satisfy diverse requirements.

¹⁹ A. Workowski, *Paradoksy spotkania* [w:] *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Europejska Sieć Pamięć i Solidarność, Kraków 2013, s. 393.